

الشخصية التاريخية

بين الفلسفة والايديولوجيا

د. ناصيف نصار

- ١ -

ظاهرة الشخصية التاريخية ظاهرة عامة، لا بمعنى انها تتكرر بكثرة، ولا بمعنى اننا نجدها بالضرورة في جميع المجتمعات والعصور، بل بمعنى انها غير محصورة في صنف معين من المجتمعات أو العصور. ففي العصور القديمة والوسيطه، نجد شخصيات توصف في العادة بأنها تاريخية، نظراً الى الدور الحاسم الذي لعبته في توجيه حركة التاريخ، والى التأثير القوي العميق الذي كان لها في حياة الاجيال اللاحقة، من أمثال حمورابي والاسكندر المقدوني ويوليوس قيصر وشارلمان وصلاح الدين الأيوبي. وكذلك في العصور الحديثة وفي العصر الحاضر، نجد شخصيات، ربما شذ نفر قليل عن الإجماع على وصفها بأنها تاريخية، ولكنها على العموم تعتبر تاريخية، كبطرس الأكبر وواشنطن ونابليون ولينين وشارل ديغول وماوتسي تونغ. ولكن، اذا كان واقع الشخصيات التاريخية واقعاً لا جدال فيه، فليس الامر كذلك بالنسبة الى مفهوم الشخصية التاريخية والى تفسيرها. والإختلاف في المفهوم يستتبع اختلافاً في التصنيف والترتيب، والاختلاف في التفسير يصاحبه اختلاف في التقييم. فهل يمكن ان يتوصل الفكر التاريخي في يوم من الايام الى وضع نظرية شاملة كاملة عن ظاهرة الشخصية التاريخية؟

ربما. ولكننا لا نرى في المرحلة الحاضرة من تطور الفكر التاريخي كيف يمكن أن يتحقق ذلك. ان الخاصة الأشد بروزاً في الفكر التاريخي المعاصر هي خاصة التمايز والتداخل في وحدة الفكر التاريخي بين المستوى العلمي والمستوى الايديولوجي والمستوى الفلسفي. وما دامت هذه الخاصة غير قابلة للانحلال

أو للرد، فمن الأجدي لنا ان نعمق الوعي بمستويات الفكر التاريخي وباللاقات الجدلية القائمة فيما بينها، وأن نرى نتائج ذلك على صعيد النظرة الى الشخصية التاريخية.

ومن الاسباب الخصوصية التي تدعونا الى السير في هذا الاتجاه حالة الفكر التاريخي السائد في الثقافة العربية اليوم، وبالتالي حاجة الفكر العربي الى مراجعة تصوراته عن الشخصية التاريخية. فالمستوى المسيطر في الفكر التاريخي العربي الراهن هو المستوى العقائدي، الديني والايديولوجي والنظرة العامة الغالبة الى الشخصية التاريخية مشتقة من نط التفكير الديني وتغذيها روافد قوية متنوعة من الفكر الايديولوجي. ومعنى ذلك أن الدراسة العلمية المقارنة للشخصيات التاريخية، والدراسة الفلسفية لماهية الشخصية التاريخية وسرها ومعناها في التاريخ البشري، شيان يفتقر اليها الفكر التاريخي العربي افتقاراً شديداً. وأغلب الظن انه لو توفر قدر كاف من التحليل العلمي ومن التحليل الفلسفي لظاهرة الشخصية التاريخية لتغيرت أشياء كثيرة في تصورات الفكر العربي حول الزعيم، أو القائد، والشعب وحول العلاقة بينها، وفي النتيجة حول العمل في التاريخ والمسؤولية التاريخية.

ليس من باب المصادفة ان تكون عبارة الشخصية التاريخية غائبة، او على الأقل نادرة، في حقل العبارات التي تتجمع فيها التصورات العربية عن المجتمع والسياسة والتاريخ. وان تكون العبارات التي تفسر معناها وتعيّنه هي، في الأغلب: الرسول والبطل والهادي والمنقذ او المخلص. إن مفهوم الشخصية التاريخية يتجلى في الفكر العربي بوجه خاص في نوع معين من الأنواع التي يمكن ان تتجلى فيها الشخصية التاريخية، وهذا النوع مرتبط بتصوّر عام من صنع التاريخ تنعكس فيه نظرية الفعل والكسب الأشعرية. ولعلنا نجد معظم عناصر التصوّر الغالب عن الشخصية التاريخية في تاريخ العالم العربي الحديث في النص الآتي:

«لم يجهد العرب، الذين من أرضهم خرج مخترع العجلة في التاريخ، حاجتهم الى أيد حاذقة تتولى قيادة العرب وتمسك بزمام خيلها. بل أنهم أسرفوا في تصوّر شخصية هذا القائد وتحديد الصفات المطلوبة منه. واشتطت بهم أحلام اليقظة التي تمثّل القائد فيها منقذاً للأمة يضرب التنين بسيفه دون ان ينزل عن ظهر جواده، حتى رافق التملّل السياسي الذي سبق الوعي القومي تخيّلٌ شائع للبطل المنقذ يحدد أبعاده ويرسم معالمه ويقرر هويته، فاقترن التملّل السياسي في الربع الأخير من القرن الماضي ومن النصف الأول من هذا القرن بعملية البحث عن رجل تطابق صفاته ومعالمه الصورة المرسومة في الاذهان، وأصبحت الدعوة الى الجهاد ضد الأتراك ثم الانتداب والاحتلال الاوروبيين والخطر الصهيوني، وضدّ التجزئة وسائر المفاصد والشرور السياسية ضوءاً لدعوة أخرى: ايجاد بطل يتولى ادارة هذا الجهاد ومسؤوليته»^(١).

انطلاقاً من هذه المعطيات العامة والخاصة، نستنتج ضرورة الاهتمام النظري لمشكلة الشخصية

التاريخية والتصدي، بالتحليل النقدي، للتصورات والتفسيرات الايديولوجية السائدة في الدول العربية عن حقيقة الشخصية التاريخية وعن عدد من الشخصيات التاريخية التي تستعاد صورها كمنهج أو كأصول تراثية مجيدة. وفي الصفحات الآتية، نقدم إشارات توضيحية حول ذينك الموقفين: الاهتمام والتصدي المقصودين، فنحلل في مرحلة أولى مفهوم الشخصية التاريخية، وندرس في مرحلة ثانية كيفية ظهور شخصية تاريخية من القرن السابع عشر في مرآة الصراع الايديولوجي في لبنان المعاصر.

- ٢ -

النظرة الفلسفية الى الشخصية التاريخية هي إما نظرة تحليلية، وإما نظرة تفسيرية. في الحالة الاولى، ينصبّ النظر على حقيقة الشخصية التاريخية، أي على مقوماتها وخصائصها المميزة لها. فالتحليل المعني هنا هو وصف يتعدى الأعراض والكيفيات الظرفية ويتناول الماهية، أي ماهية الشخصية التاريخية، على وجه غير مقيد بخصوصيات اجتماعية تاريخية أو بمعطيات فردية. وفي الحالة الثانية، ينصبّ النظر على العلاقة القائمة بين الشخصية التاريخية وحركة التاريخ، فيحاول أن يحدد الأصل أو الأصول التي تصدر عنها الشخصية التاريخية والمعنى الأخير الذي لها في مجرى التاريخ البشري. النظرة التفسيرية الى الشخصية التاريخية تستلزم نظرة عامة الى التاريخ البشري، وتشكل خطوة متقدمة بالنسبة الى النظرة التحليلية. ولكن هذه الأخيرة هي المفتاح الضروري لكلّ تحليل وتأويل. ولذلك سنحصر عملنا الآن في إطار مقتضياتها، تاركين التفسير لدراسة عن التاريخ وحركته الشاملة.

ما هي ماهية الشخصية التاريخية؟ وما هي الخصائص المميزة لها عن الظواهر القريبة منها أو المترادفة في الرأي العام معها، كظاهرة البطل؟ ماذا يعني عندما نقول عن رجل ما انه رجل تاريخي؟

المعنى المقصود بكلمة تاريخي في عبارة «رجل تاريخي» هو نفسه المعنى المقصود في عبارة «يوم تاريخي» أو في عبارة «حادثة تاريخية» أو في عبارة «منعطف تاريخي»، مع اعتبار الفوارق التي تلحق من جراء الاختلاف بين طبائع هذه الاشياء. فاليوم التاريخي هو يوم غير عادي، يوم مهم جداً، يوم حدث فيه شيء ما حاسم بالنسبة الى حياة فرد من الناس او جماعة من الجماعات أو مؤسسة من المؤسسات أو مجتمع من المجتمعات. إنه يوم ناتئ في سلسلة الايام والشهور والسنين، يوم محفور في الذاكرة، ذاكرة الفرد أو ذاكرة الجماعة، يوم فاصل بين مرحلتين، وكذا الحادثة التاريخية. فهي حادثة خارجة عن المألوف في سيرورة معيّنة، حادثة لها وزن خاص وتأثير عميق في مجرى الحوادث التي من نوعها أولاً، والتي من غير نوعها ثانياً، انها حادثة بارزة، يشار اليها لأهميتها او للعبء فيها أو لترتيب ما جرى بالنسبة اليها، فيقال قبلها وبعدها. ومن البديهي ان المنعطف يكون تاريخياً بقدر ما يشكّل تغيراً مصيرياً في اتجاه الحركة التاريخية لشعب من الشعوب او لمجموعة من الشعوب باعتبار نفسها او

باعتبار علاقاتها مع غيرها. بعبارة أخرى، لا يصح وصف الشيء بأنه «تاريخي» إلا بالنسبة الى وضع أو مسار معين في التاريخ، وإلى ما يحدثه في هذا المسار أو الوضع من تغير أو انقطاع أو ما يضيفه عليه من معنى. وعلى هذا، لا يكون رجل ما تاريخياً إلا بالنسبة الى مرحلة معينة من مراحل تاريخ شعب من الشعوب أو تاريخ مجموعة من الشعوب أو تاريخ البشرية كلها، أو بالنسبة الى مرحلة معينة من مراحل تاريخ قطاع من قطاعات الابداع الانساني. الرجل التاريخي هو الرجل الفذ أو المتفوق الذي يفصل بين ما قبله وما بعده بحيث يمكن القول لولاه لما حصل ما حصل. إنه الرجل الذي، بفضل تفوقه وعطائه، استحق مكانة متميزة في تصور الناس للتاريخ. ولهذا لا تعدّ الذاكرة التاريخية تيمورلنك من الشخصيات التاريخية. انه الرجل الذي توصل، بفضل التلاحم العضوي المصيري بين حياته الشخصية وحركة التاريخ، الى جعل التاريخ مطبوعاً بطابع عبقريته، حاملاً آثار فعله. فكل رجل تاريخي عبقرى بوجه من الوجوه، ولا يُعكس.

هذا هو المعنى الذي نجده في الاستعمال العام عندما يجري الحديث عن الرجال الذين أثروا تأثيراً عميقاً طويلاً في التاريخ الانساني. ولكن، ما هي المقومات الاساسية للشخصية التاريخية؟ هل يكفي ان نقول في تعريفها انها عبقرية تفرض نفسها على التاريخ، أو عبقرية يشكل ظهورها على مسرح التاريخ نهاية لمرحلة وبداية لمرحلة جديدة، أو شخصية فذة تعبّر عن القوى الكامنة في حركة التاريخ وعن الاتجاه الذي تبحث عنه هذه القوى؟ في الواقع، يمكن وضع تعريفات، لا تعريف واحد، للشخصية التاريخية. وذلك بسبب تعدّد الوجّهات التي يمكن اعتادها للنظر في حقيقة الشخصية التاريخية، وبسبب الاختلاف الممكن حول النماذج المختارة للدراسة والمقارنة. الا أننا نرى ان كل تعريف لماهية الشخصية التاريخية، لا يكون موضوعاً لتبرير اختيار مسبق ويأخذ بعين الاعتبار تنوع التجربة الانسانية في التاريخ عموماً، لا بد من ان ينطوي على تصوّرين ها الفردية والعظمة. فكل شخصية تاريخية شخصية فريدة وعظيمة. وبدون هاتين الصفتين لا تتحول الشخصية الفردية، مهما كانت مواهبها واعمالها، الى شخصية تاريخية. فما هي العظمة؟ وما هي الفردية؟

الفردية التي تدخل في قوام الشخصية التاريخية هي غير الفردية التي يتسم بها كل انسان من حيث هو فرد مطلق، وهي غير ما يعنيه المؤرخون حيث يتكلمون عن الحادثة التي لا تتكرر ابداً، فالفردية التي تتسم بها الشخصية التاريخية هي ما نقصده بقولنا ان هذه الشخصيات بالذات، لا غيرها، هي التي غيرت اتجاه التاريخ أو هي التي اعطته صورة جديدة. الشخص الفريد تاريخياً هو الشخص الذي لا يمكن استبداله في سيرورة أو في وضعية تاريخية معينة. وهذا المعنى هو بالضبط ما قصده تروتسكي حين قال ان الثورة الشيوعية في روسيا، لولا وجود لينين بالذات، لما حدثت كما حدثت في شهر أكتوبر من عام ١٩١٧. وهو ايضاً المعنى الذي نقصده حين نقول ان الجنرال ديجول كان وحده قادراً

على انقاذ فرنسا من أزمته في عام ١٩٤٠ وفي عام ١٩٥٨. ان مقولة ما لا يتكرر ابدًا لا تتطابق مع مقولة ما لا يمكن استبداله. الاولى زمنية محضة، والثانية وظائفية تنفيذية. ففي الحياة الاجتماعية التاريخية، توجد مهام كثيرة متنوعة يقوم بها أفراد متخصصون أو غير متخصصين. الا ان بعض تلك المهام، وهي في الحقيقة نادرة، لا يستطيع القيام بها سوى افراد بأعيانهم، بسبب المواهب والاستعدادات التي يتمتعون بها. ولكن، بطبيعة الحال، لا يكفي ان يكون الشخص ضرورياً بعينه لتنفيذ مهمة معينة حتى يصبح شخصية تاريخية، فالفرادة في بنية ماهية الشخصية التاريخية تابعة لمقوم أعلى هو مقوم العظمة. الرجل الفريد تاريخياً ليس بالضرورة رجلاً عظيماً. إن شخصية تاليران شخصية فريدة في تاريخ الثورة الفرنسية وتاريخ فرنسا في الربع الاول من القرن التاسع عشر. ولكنها لا تنطوي على عنصر العظمة الذي تنطوي عليه شخصية نابليون. فالعظمة هي المقوم الاساسي للشخصية التاريخية، وكل ما عداها من مقومات أو خصائص يبدو مستغرقاً فيها أو متفرغاً عنها. ولكن، ما هي العظمة؟

لا يجب الفكر العربي اجمالاً فكرة العظمة، رغم استعماله احياناً عبارات ترد فيها كعبارة «عظماء التاريخ» أو كعبارة «عظماء الأمة»، ولا يميل الى البحث في العظمة بحثاً ايجابياً بسبب اقترانها مع أفكار منكرة كفكرة الكبرياء، وبسبب إرجاعه صفة العظمة لله وحده. ولكن، اذا نظرنا في العظمة من وجهة ظواهرية لا تخطط الظاهرات والأنواع، وجدنا انه ينبغي الفصل بين العظمة والكبرياء وسائر المفاهيم القرية، انطلاقاً من أن العظمة ليست مفهوماً اخلاقياً، وانه ينبغي تحليل ماهية العظمة في ذاتها كظاهرة موجودة في التاريخ الانساني قبل إصدار حكم قيمي عليها أو على نتائجها. وفي سبيل توضيح هذه النقطة المهمة، لنرجع الى تصور الغزالي للكبرياء والجاه، في الربع الثالث من كتاب (احياء علوم الدين)^(٢).

يُميّز الغزالي في الكِبَر - أي الكبرياء بحسب تعبيرنا - بين الظاهر والباطن. فالكبر خلق في النفس وأعمال تصدر عن الجوارح. فمن حيث هو خلق باطني يسمى كبراً، ومن حيث هو ظاهر على الجوارح يسمى تكبراً. ويرى الغزالي ان الكبر يستدعي متكبراً عليه ومتكبراً به. والمستدعي الاول يميزه عن العجب. وقبل توسيع الكلام على المتكبر عليه والمتكبر به، يبين الغزالي حقيقة الكبر، فيقول ان الانسان «لا يتكبر الا متى استعظم نفسه، ولا يستعظمها الا وهو يعتقد لها صفة من صفات الكمال»^(٣). ولكن هذا لا يعني ان الانسان يكون متكبراً اذا استعظم نفسه وحسب. «لا يكفي ان يستعظم نفسه ليكون متكبراً. فإنه قد يستعظم نفسه، ولكنه يرى غيره أعظم من نفسه أو مثل نفسه، فلا يتكبر عليه. ولا يكفي ان يستحقّر غيره. فإنه مع ذلك لو رأى نفسه أحقر لم يتكبر، ولو رأى غيره مثل نفسه لم يتكبر. بل ينبغي ان يرى لنفسه مرتبة ولغيره مرتبة، ثم يرى مرتبة نفسه فوق مرتبة غيره. فعند هذه الاعتقادات

الثلاثة يحصل فيه خلق الكبر»^(٤). وهكذا يتضح ان «الكبر عبارة عن الحالة الحاصلة في النفس من هذه الاعتقادات، وتسمى أيضاً عزة وتعظماً»^(٥).

ماذا نستنتج من هذا التبيين لحقيقة الكبرياء؟ نستنتج ان الغزالي يقدم تصوراً لمقومات الكبرياء ينطوي على موقف سلبي من العظمة وما يتفرع منها، مما يشكل مانعاً من اعتبارها كمقولة غير أخلاقية. إن وجهة الغزالي الاساسية وجهة دينية اخلاقية، ولذا يتحدث عن الاستعظام والاستحقار كشرطين متكاملين في حقيقة الكبرياء. الاستعظام وحده لا يشكل الكبرياء، والاستحقار وحده لا يشكلها. فالكبرياء هي الاستعظام والاستحقار معاً. بعبارة أخرى، الكبرياء مزيج من عظمة يراها الواحد من الناس لنفسه ومن حقارة أو صغارة يراها لغيره. وعندما يكون المتكبر عليه هو الله ورسله، فإن اعتقاد العظمة لا يقترن بالاستحقار او بالاستصغار، بل بالأنفة من الخضوع وبعدم الاتباع ورفض الطاعة. ولذلك يذهب الغزالي، وهو الأشعري العامل على إحياء الدين، الى أن العظمة ليست من الصفات الجديرة بالطلب أو بالاعتبار، وانها في نهاية المطاف تليق بالله وحده. «ان الكبر والعز والعظمة والعلاء لا يليق الا بالملك القادر. فأما بعد الملوك الضعيف العاجز الذي لا يقدر على شيء، فمن أين يليق بحاله الكبر؟... الخلق كلهم عباد الله، وله العظمة والكبرياء عليهم»^(٦).

المبادئ التي ينطلق منها الغزالي في تصويره للعظمة وحكمه عليها، سواء كانت قرينة الكبرياء او مقومها الاول، هي المساواة بين الناس وعبودية الانسان بالنسبة الى الله، وبالتالي عجز الانسان وعدم امتلاكه القدرة الحقيقية في الفعل. فالعظمة تفترض عدم المساواة بين الناس، وتفترض ان الانسان ليس عبداً مملوكاً ضعيفاً عاجزاً لا يقدر على شيء. ولذلك ليس بمستغرب أن تكون في نظرة الغزالي من الأمور المذمومة أو المردولة. ولكن وجهة الغزالي، كما قلنا، وجهة دينية اخلاقية، وتحليله تحليل أخلاقي نفسي. فهو لا يواجه ظاهرة العظمة أو مقولة العظمة في ذاتها، وانما يواجهها من خلال تصديه لرذيلة الكبرياء، وهو لا يثير ما ينبغي اثارته من وجود ظاهرة الرجال العظام في التاريخ. فالعظمة الحقيقية ليست هي الاستعظام، ولا التعظم. ومن يستعظم نفسه ليس بالضرورة عظيماً في رأي غيره. الاستعظام هو اعتقاد، كما يقول الغزالي نفسه، اعتقاد بين المرء ونفسه، مبني على صفة من صفات الكمال الديني او الدنيوي. أما العظمة، فإنها صفة وجودية تاريخية، مستقلة عما يعتقد الانسان في نفسه، ولا تطلق على الواحد من الناس الا على اساس اسباب محددة. ومن هنا قد يكون الرجل الذي يوصف بالعظمة متكبراً وقد يكون متواضعاً، بالنسبة الى سائر الناس أو الى مبدأ الوجود. فالكبرياء أمر سلوكي اخلاقي منتشر بين الناس، ولا يستلزم ان يكون صاحبه عظيماً على الحقيقة. فليس كل متكبر عظيماً، وليس كل عظيم متكبراً. ومن جهة أخرى، الرجل المتكبر لا يكون متكبراً الا بالنسبة الى الذين يعاصرونه ويعايشونه، بينما الرجل العظيم تاريخياً يتجاوز حلقة الذين له علاقة مباشرة معهم، ويمتد

اشعاعه الى الآفاق البعيدة والاجيال اللاحقة. العظمة الحقيقية قوة انسانية خارقة تساب في التاريخ وتظل حاضرة فيه، متفاعلة معه، بكيفية أو بأخرى. انها شيء مختلف جوهرياً عن الكبرياء.

وتزداد المسألة وضوحاً، اذا ادركنا الفارق بين العظمة والجاه. وفي الواقع، ينطوي الجاه على شيء من العظمة، مما يسبب التباساً بين مفهوميهما. ولكن حقيقة العظمة، وعلى الأخص العظمة بالمعنى التاريخي، لا تتطابق مع حقيقة الجاه. يقول الغزالي في بيان معنى الجاه وحقيقته: «الجاه والمال هما ركنان الدنيا. ومعنى المال ملك الأعيان المنتفع بها، ومعنى الجاه ملك القلوب المطلوب تعظيمها وطاعتها»^(٧). ففي هذا التبيان، يقارن الغزالي بين الجاه والمال، وبين طالب الجاه وصاحبه وطالب المال وصاحبه، ويقرر وجود علاقة بين الجاه وشكل من أشكال اعتقاد العظمة. يشترك الجاه والمال في معنى الملك، ويفترقان في موضوع الملك، فما يملكه صاحب المال هو أشياء مادية كالذهب والفضة والأرض، وما يملكه صاحب الجاه هو قلوب الناس. وملك القلوب يعني الحصول على التعظيم والطاعة، أي القدرة على استعمال اربابها في أغراض ومآرب خاصة. وكما أن الانسان يكتسب الاموال بأنواع من الحرف والصناعات والاعمال الزراعية والتجارية، كذلك يكتسب قلوب الناس بأنواع من المعاملات والاعمال المادية أو المعنوية. ولكن اكتساب قلوب الناس بحيث تصل الى حد التعظيم والطاعة يقتضي شرطاً اساسياً، وهو «اشتغال القلوب على اعتقاد صفات الكمال في الشخص»^(٨). فالهم في الجاه ليس ما يتحلى به صاحب الجاه أو طالبه من صفات موضوعية، بل ما يعتقده الآخرون فيه مما يؤدي الى تعظيمه والانقياد له. ويشدد الغزالي على هذه الناحية، فيقول بوضوح لا يترك مجالاً لأي تردد: «كل من اعتقد القلب فيه وصفاً من أوصاف الكمال، انقاد له وتسخر له بحسب قوة اعتقاد القلب وبحسب درجة ذلك الكمال عنده. وليس يشترط ان يكون الوصف كمالاً في نفسه، بل يكفي ان يكون كمالاً عنده وفي اعتقاده. وقد يعتقد ما ليس كمالاً كمالاً، ويدعن قلبه للموصوف به انقياداً ضرورياً بحسب اعتقاده. فإن انقياد القلب حال للقلب، وأحوال القلوب تابعة لاعتقادات القلوب وعلموها وتحيلاتها»^(٩).

يتقاطع هذا التصور لحقيقة الجاه مع التصور الذي عرضناه عن حقيقة الكبرياء في نقاط عدة، ويفترق عنه في نقاط أخرى. فالجاه كالكبرياء يقوم على اعتقاد، ويرتبط بوصف من أوصاف الكمال، ويقترب بالعظمة والعز. الا ان اتجاه العلاقة في الجاه بين صاحب الجاه والناس حوله يماكس اتجاه العلاقة في الكبرياء بين المتكبر والناس حوله. الكبرياء تؤدي الى الترفع على الناس وعدم مخالطتهم والانعزال عنهم. أما الجاه فإنه يؤدي الى التعامل مع الناس ومخالطتهم دون مساواتهم، لقطف ثمرات قيام المنزل في قلوب الناس من مبادرة بالسلام ومدح واطراء وتوقير وخدمة وإعانة وإيثار. والكبرياء تستلزم استعظام المرء لنفسه، بينما الجاه يستلزم تعظيم الناس. فالتعظيم يجري بين المرء ونفسه، بينما التعظيم يجري بين الشخص والذين يحيطون به ويتعاملون معه. ففي الحالتين، تبدو العظمة مقترنة بسلوك

معارض لما يراه الغزالي سلوكاً سليماً فاضلاً. الا أن الجاه ربما كان اخطر من الكبرياء بسبب اشتاله على عنصر الطاعة والاستتباع. ان صاحب الجاه، في رأي الغزالي، يطلب الطاعة طوعاً، ويغني استعباد الاحرار وتسخيرهم في سبيل بلوغ اغراضه ومآربه. وسرّ حب الجاه هو، في رأي الغزالي، فضلاً عن الحاجة الى الضمان والأمان ميل الروح الى الربوبية وصفاتها. «ومن تسخرت له القلوب، كانت له قدرة واستيلاء عليها والقدرة والاستيلاء كمال، وهو من اوصاف الربوبية»^(١٠).

غير أن الغزالي، اذ يتعمق في درس أسباب حب الجاه ويكشف عن النزعة الاستعبادية الكامنة في طلب الجاه، لا يفتن للفوارق الدقيقة القائمة بين الجاه والعظمة. إن غاية الجاه غاية نفعية شخصية، واساسه قدرة تملّكية، ومستنده اعتقاد ذاتي عند الناس بوجود كمال ما في صاحب الجاه. وهذه الجوانب الثلاثة غير متوفرة في هوية العظمة. لا ريب ان الرجل العظيم يتحرك بدافع الشعور بالقدرة والسيطرة على الموجودات، ولكن القدرة التي تنطوي عليها العظمة ليست قدرة استيلائية وحسب، وانما هي قدرة ابداعية. الرجل العظيم تاريخياً رجل يستعمل القدرة والسيطرة اللتين له في سبيل ايجاد وضع جديد او مسار جديد في حركة التاريخ. ولذا تأتي الغاية النفعية الشخصية في حياة الرجال العظام في الدرجة الثانية، وربما انعدمت كلياً. ان حياة الرجال العظام في التاريخ حياة كفاح وعناء أكثر مما هي حياة رغد وهناء. ومن جهة أخرى، يختلف الجاه عن العظمة في نوعية الاعتقاد المساند له. فقد يكون اعتقاد الكمال في صاحب الجاه اعتقاداً صحيحاً، وقد يكون اعتقاداً وهمياً. وما أكثر الأساليب المفرضة التي تؤثر في أفئدة الناس وتلاعب بقناعاتهم وتصوراتهم. أما الرجل العظيم فإنه لا يلجأ الى أساليب التزيين والتمويه التي تخلق الاستعدادات الايجابية والاعتقادات المؤيدة، بل يترك لشخصيته وأعماله أن تشق طريق التأييد له والتعلق به في قلوب الناس، أفراداً وجاهير. ومضمون الاعتقاد الذي يخلقه ظهور العظمة وسطوعها لا يدور على وصف الكمال في الرجل العظيم بقدر ما يدور على الطاقة الغامضة التي يزرعها ويفتح بفضلها آفاقاً جديدة.

يتبين من هذه الملاحظات ان مفهوم العظمة ذو أبعاد وجوانب متميزة، وأنه قد يكون من المستحيل التوصل الى تصور كامل مطلق عن حقيقة العظمة. فالإشكالات تحيط بظاهرة العظمة، ونوعية الشعور بها تتغير بحسب العمر والاطلاع والاختيارات الاساسية والأوضاع الاجتماعية التاريخية. امام العظمة، نشعر شعوراً غامضاً ينعكس فيه ادراكنا لنواقصنا ومحدودية امكانياتنا، ويتنازع في هذا الشعور الحماس والإعجاب والإكبار والانسحار والانقياد. ولكن هذا كله يمنعا من محاولة النفاذ الى طبيعة العظمة، أو على الأقل محاولة تحديد بعض مقوماتها البارزة، في ضوء ما تبين لنا منها في التحليل السابق وما توفره لنا مناقشة آراء المؤرخ السويسري الذي أثار اعجاب نيتشه الشاب، اعني ياكوب بوركهارت^(١١).

رأينا ان الرجل العظيم في التاريخ رجل ذو إشعاع عجيب يخرق العصور والشعوب ويؤثر فينا

بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ومن هذه النقطة ينطلق بوركهارت في تحليله للعظمة التاريخية. فالعظمة التاريخية، في رأيه، ظاهرة باهرة تثير فينا مزيجاً من الإعجاب والانصياح. الا أن مصدر التأثير فيها غير واضح متفاوت وغير منطقي. فما يحملنا على الحكم على رجل معين بأنه عظيم حقاً هو في بعض الأحيان نوعية ذكائه، وفي أحيان أخرى فضائله الاخلاقية، أو هو شخصيته الساحرة أو اعماله التي قام بها بنفسه أو حل الناس على القيام بها. وبعد الإشارة الى كثرة العوامل والاحطار التي تقف عثرة او عقبة امام ظهور العظمة، يتحدث بوركهارت مطولاً عن التنوع في العظمة التاريخية، فيذكر بعض العلماء الكبار، والفلاسفة الكبار، والشعراء والفنانين، ومؤسسي الاديان وزعماء الاصلاح الديني. وينتقل بعد ذلك الى الفئة الأكثر شهرة بين عظماء التاريخ، أي فئة القادة السياسيين الكبار الذين لعبوا دوراً حاسماً على صعيد التاريخ العالمي. « هؤلاء الرجال العظام يأتون نتيجة التلاقي، في شخصية فريدة، بين ما هو شامل وما هو خاص. بين ما هو مستمر وما هو متحرك. انهم يختصرون الدول والأديان والثقافات والأزمات »^(١٢). والتأمل في أحوال هؤلاء الرجال العظام وتجاربهم أوصل بوركهارت الى حصر خصائص العظمة التاريخية في ثلاث:

- (١) ظهور قوى الرجل العظيم ونموها التام مع وعيه بقيمته وبالمهات الملقاة على عاتقه.
- (٢) قدرة الرجل العظيم على مواجهة جميع الازواضع والظروف،
- (٣) قدرته على تفجير الازواضع التي تصبح ضيقة بالنسبة اليه^(١٣).

إن تحليل بوركهارت للعظمة التاريخية يتجاوز وجهة نظر هيجل التي تردّ الرجال العظام في التاريخ العالمي الى مجرد تعبيرات عن الروح المطلق أو الروح الكوني، ويأخذ بعين الاعتبار تنوع التجربة الانسانية في تشكيل العظمة، ويحاول النفاذ الى سر العظمة بطريقة تجمع بين التجريبية الوصفية والتأملية التجريدية. لقد أحسن بوركهارت حيث شدّد على أن العظمة ليست موجودة فقط في فئة القادة الكبار الذين يظهرون في معظم الأحيان في مراحل الأزمات والتحويلات الكبرى. فالفلاسفة الكبار والعلماء الكبار والفنانون الكبار وزعماء التجديد الديني يحققون من العظمة جوانب ومراتب ربما كانت في نهاية المطاف اهم مما يحققه القادة السياسيون التاريخيون الكبار. ولكن عندما يبحث بوركهارت في طبيعة العظمة، يركز تفكيره على هؤلاء القادة، ويستخلص نتائج عامة لا تأخذ بالاعتبار جدياً تنوع العظمة في التجربة الانسانية.

فالعظمة في الفلسفة او في الفن أو في العلم تنهض على شروط ومقومات خاصة مختلفة عن شروط ومقومات العظمة في السياسة والعمل الاجتماعي التاريخي، دون أن تخرج عن الماهية العامة للعظمة. ومن جهة أخرى، يبدو تحليل بوركهارت قليل الاهتمام بالشروط والعوامل الموضوعية التي تساعد على انطلاق

الرجل العظيم وتحقق قدراته، رغم ربطه بين ظهور الشخصيات التاريخية العالمية وما يسميه «الازمات التاريخية». فالرجل العظيم لا يظهر بصورة حتمية في ظروف كل أزمة تاريخية، ولكنه، عندما يظهر، لا يحقق إمكاناته الفذة بدون قوة الدفع والمساندة التي يلقاها في مجتمعه وتراثه. إن التجاوب من جهة الشعب أو من جهة النخبة، ولو بعد معاداة أو معارضة، شرط ضروري لتفتح العظمة في الشخصية المؤهلة لكي تصبح شخصية تاريخية. الشعب الفقير الحقير الحامل لا يوفر المناخ الملائم لتكوين رجال عظام يعرفون مستوى حياته أو ينقلونها من وضع الى وضع أفضل. وفي هذا الاتجاه يتساءل بعض مؤرخي الفلسفة حول العلاقة بين شخصية ديكارت والشخصية الفرنسية، كما يتساءل بعض دارسي التاريخ المعاصر حول العلاقة بين شخصية مابوسي تونغ والشخصية الصينية. ومهما يكن من أمر، يبدو لنا ان البحث عن مقومات العظمة التاريخية لا يتجه الاتجاه الصحيح إذا غالى في التركيز على القدرات الذاتية للشخصية التاريخية.

لا ريب في أن المقوم الاول للعظمة يكمن في الموهبة أو الطاقة الاستثنائية، العقلية والخلقية، التي تحمل الفرد قادراً على تجاوز ما هو قائم بالفعل. ولكن المعيار الموضوعي لتمييز من هو عظيم بين الرجال انما هو الأعمال على اختلاف أنواعها.. فلا عظمة حقيقية بدون اعمال عظيمة، ثابتة امام التحليل والنقد. بطبيعة الحال، يرتفع السؤال هنا: وما هو معيار العظمة في الأعمال؟ ولكن هذا السؤال لا يلغي كون الاعمال الظاهرة، الثابتة، المدرجة في نسج الحياة الاجتماعية التاريخية، لا النيات ولا القدرات الخفية ولا القوى الكامنة، هي التي تحمل الدليل على العظمة. اما معيار العظمة في الاعمال نفسها، فإنه بدون شك شيء نسبي. ولكن النسبية ههنا لا تعني فقدان الضوابط والقواعد وانعدام المقاييس. لكل حقل من حقول النشاط الانساني ضوابط وقواعد ومقاييس مصطلح عليها، وان كانت غير ثابتة ثبوتاً مطلقاً مانعاً لكل مناقشة أو مراجعة. وعلى سبيل الإشارة الى تلك الضوابط والقواعد والمقاييس نسأل: هل يُعتبر جدياً التشكيك في أعمال افلاطون وأرسطو وكانط وهيكل الفلسفة، وأعمال موزار وباخ وبتهوفن الموسيقية، وأعمال الاسكندر الكبير ونابليون بونابرت السياسية والحربية؟ ان الأعمال العظيمة تظهر في كل حقل من حقول النشاط الانساني كالقمم بالنسبة الى الارض. وهذا يعني انها تستحق وصف العظمة بقدر ما تعلو فوق المألوف من الاعمال، وما هو في مقدور الجمهور من الناس العاديين أو من الاختصاصيين، وبقدر ما تخرج عن سياق ما هو منتظر وما هو منسجم مع المجرى المرتقب للحوادث. بعبارة أخرى، تكون الاعمال عظيمة في التاريخ بقدر ما تتلأأ فيها نفحة الابداع وما تحترزه من قوة التأثير. ولكل صعيد من أصعدة الفعل الانساني التاريخي منطق داخلي خاص تتشكل به نفحة الابداع وتقرر به قوة التأثير. وفي الخلاصة، نستطيع ان نقول ان العظمة التاريخية بالمعنى العام هي الصفة المناسبة لطاقة فردية خارقة توصلت، بواسطة تفاعل أصيل مع وضعية اجتماعية تاريخية دافعة، وبفضل

أعمال فذة معينة، الى تأسيس مرحلة جديدة أو تشكيل وضع جديد أو فتح آفاق جديدة على صعيد معين من أصعدة التاريخ الانساني.

- ٣ -

يختم بوركهارت كلامه على العظمة التاريخية بفكرة تستحق المناقشة، وهي أن الرجال العظام ضروريون لوجودنا من أجل ان تتمكن حركة التاريخ، دورياً، من التحرر من أشكال الحياة الخارجية الميتة ومن ثرثرة المجادلات العقيمة^(١٤). هذه الفكرة لا تبعد كثيراً عن التصور الغالب في التراث العربي عن الشخصية الرسولية ودورها. وهي في الحقيقة موجهة ضد النزعة التي انطلقت في القرن التاسع عشر، تحت تأثير الفكرة الديمقراطية والفكرة الاشتراكية، وقوامها ان الاضرار التي أحدثتها الشخصيات الكبرى في التاريخ تفوق ما عملته من منافع ومحاسن، وان الحاجة الى رجال عظام لم تعد قائمة في عصر يقظة الشعوب والجمهير وسعيها الى حياة الحرية والرفاهية. واننا لنجد في أيامنا أصداء واسعة، ولو على شيء من الغموض، لهذه النزعة في أوساط ايديولوجية وسياسية مختلفة، منتشرة في أقطار العالم العربي. وهذا يعني ان مشكلة الشخصية التاريخية لا تزال من المشكلات المطروحة في الفكر التاريخي المعاصر، وإن كانت حديثها في تمزقات الفكر العربي أظهر وأشد ايلاماً مما هي عليه في المجتمعات المسماة متقدمة.

وفي الواقع، إن كلامنا في هذه الدراسة على الشخصية التاريخية ليس مبنياً على الفكرة القائلة بأن الرجال العظام هم الذين يصنعون التاريخ. إننا ننظر الى الشخصيات التاريخية كظاهرة قائمة في صلب الواقع التاريخي. ونحاول ان نتعمق مقولة الشخصية التاريخية كواحدة من مقولات الوجود الانساني التاريخي. وفي الوقت نفسه، إننا لا ننطلق من المبدأ القائل بأن التاريخ هو فقط تاريخ الشعوب أو الجماهير أو الطبقات من حيث هي كذلك. لقد انقضى زمن طويل حتى انتقل المؤرخون من كتابة تاريخ الرسل والملوك الى كتابة تاريخ الشعوب والطبقات والجماهير، من كتابة تاريخ الأيام الاستثنائية الى كتابة تاريخ الاهتمامات اليومية، من كتابة تاريخ الحوادث المتسلسلة الى كتابة تاريخ البنى والعقليات، من كتابة تاريخ الوعي الظاهر الى كتابة تاريخ الوعي الباطن واللاوعي العميق. وأمام الطريقة الجديدة في كتابة التاريخ برنامج واسع متشعب، يستلزم تنفيذه اجيالاً وأجيالاً. إلا أن هذا كله لا يلغي ظاهرة الشخصية التاريخية. ألم تظهر مشكلة عبادة الشخصية في هذا القرن في إطار أشد النظم او الايديولوجيات عداوة، مبدئياً، لدور الرجال العظام في صنع التاريخ؟

لا ريب في أن الدور الذي تقوم به الشخصيات التاريخية يختلف باختلاف المجتمعات ودرجات تطورها ووعيها ومشاركتها في تقرير مصيرها. ولكن هذا الاختلاف لا يعني سوى شيء اساسي واحد،

وهو أن كيفية العلاقة بين الشخصية التاريخية والوضعية الاجتماعية التاريخية التي تتفاعل معها هي التي تتبدل، لا العلاقة في نفسها. إن ظاهرة الشخصية التاريخية ظاهرة راسخة في بنية وجود الانسان الاجتماعي التاريخي. وأنها لا تجد التصور المطابق لحقيقتها في النظرة الفوقانية وأشكالها التقليدية او الحديثة، ولا في النظرة التحتانية، مهما تنوعت أشكالها وتحسنت اساليبها. التصور المطابق لحقيقة الشخصية التاريخية كامن في مبادئ النظرة الواقعية الجدلية الى التاريخ الاجتماعي. ومن جملة الادلة على ذلك ما نجده في الكلام الايديولوجي نفسه، فضلا عن الممارسة التاريخية المستمرة. فالايديولوجيات التي تمجد الرسول المنقذ لا تنفك عن الرجوع الى الشعب لاستنهاض همته وتأمين طاعته ودعمه، والايديولوجيات التي تمجد الجماهير والطبقات العميقة لا تخفي انطلاقها من مجموعة مبادئ تحمل اسم أو اسماء واضعها ودعوتها الى السير وراء من تسميهم طليعة أو أمناء عامين. العلاقة الجدلية بين الشخصية التاريخية والمجتمع الذي تتفاعل معه أبعد من كل الأشكال التي ظهرت وتظهر فيها. ومن خصائصها انها، رغم طبيعتها الجدلية، تميل الى التعبير عن نفسها بلغة ايديولوجية موجّهة نحو تبرير ظهور احد طرفيها واحتجاب الطرف الآخر. ولكن اللغة الايديولوجية، التي لا بد منها على مستوى الجماهير، لا تستطيع ان تخفي أمام الوعي الفلسفي ما من شأنها إخفاؤه أمام الجماهير.

عندما ننظر الى الشخصيات التاريخية من وجهة الواقعية الجدلية، تنكشف لنا حقائق جمة، وفي مقدمتها ان الشخصيات التاريخية ليست فقط تلك الشخصيات السياسية القليلة التي يبدو وكأن التاريخ قد تجمع فيها. إنّ البعد السياسي، على أهميته القصوى ليس بالضرورة البعد الأشرف والابهى في كيان الانسان الاجتماعي التاريخي. وبالنسبة الى البشرية ككل، يبدو تأثير الشخصيات السياسية الفذة أشد ارتباطاً بمخصوصيات المجتمعات، من حيث هي كيانات محددة جغرافياً وتاريخياً من تأثير الفلاسفة الكبار والفنانين الكبار وسواهم من العظماء في عالم العقل والروح. كان أرسطو مهيمناً على الفكر في العصور الوسطى اللاتينية، بعد أن اصبح تلميذه الاسكندر وفتوحاته رواية تروى في كتب التاريخ. ومن جهة ثانية، إن تنوع الشخصيات التاريخية يعني انه من الممكن تمييز أصناف ومراتب عدة، تبنى على معيار مجال الفعل. او معيار شمول التأثير أو معيار استمراريته في الزمان أو غير ذلك من المعايير. وما يجدر ذكره في هذا الصدد أن كل وحدة من الوحدات التي يمكن تمييزها في التاريخ (دولة أو أمة أو قارة أو حضارة الخ). تحاول بقدر ما إظهار شخصياتها التاريخية بمختلف أصنافها على حساب غيرها.

ومن جهة ثالثة، تقضي بنا النظرة الواقعية الجدلية الى الشخصيات التاريخية الى نوع من التعامل المتبادل يختلف عن القيادة والتقديس وعن التأله والاستعباد، وعن الانتظار والدعاء، وعن الحسد والحقد، وغير ذلك من المواقف. فالشخصية التاريخية من حيث هي طاقة فردية مبدعة تحتاج الى رعاية وتشجيع حتى تظهر وتنمو، والى مساندة ودعم حتى تبلغ أقصى إمكاناتها، والى تفاعل نقدي متعدد

الجوانب حتى يتحول عطاؤها الى غذاء ونور. ليس في المستطاع انتاج الشخصيات التاريخية. ولكن في المستطاع عدم اقفال الطرق والأبواب امامها. وليس من الواجب انتظار ظهور الشخصية التاريخية حتى يتحدد عندنا برنامج عمل وتتجدد ثقتنا بأنفسنا. وإنما من الواجب ان نعمل بحسب قناعاتنا وبأقصى قدراتنا، منفتحين على كل ما يدل على عظمة أو يحمل أثراً منها. فالعظمة قيمة تاريخية هائلة. والرجال العظام قوة وثروة، وبخاصة بعدما يتحولون الى مثل ورموز تستمد منها الاجيال معاني متجاوبة مع حاجاتها ومشكلاتها. وفي الواقع، اذا كانت الفلسفة تعني بمقولة الشخصية التاريخية أو بمقولة العظمة التاريخية ومستلزماتها على صعيد الوجود الانساني كوجود تاريخي او على صعيد واقع التاريخ الانساني ككل، فإن الايديولوجية اقدر من الفلسفة في توظيف المعاني التي تزخر بها الشخصيات التاريخية من حيث هي مثل ورموز في خضم الصراعات الاجتماعية التاريخية العينية. ومرد ذلك الى طبيعة الفكر الايديولوجي وخصائص نظريته الى الماضي^(١٥).

تناول الايديولوجية الشخصيات التاريخية من وجهة عملية انتفاعية، وتهتم بها بقدر ما يخدم الاهتمام بها مصالح الجماعة التاريخية التي تستعملها كأداة للتعبير عن نفسها ولتحديد خطة عملها. ولذلك تبدو الشخصيات التاريخية في مرآة الفكر الايديولوجي مزدوجة الانتماء. أي أنها تبدو منتمية إلى الواقع التاريخي الماضي الذي عاشت فيه، وإلى الواقع التاريخي الذي تعيش فيه الايديولوجية وتسترعج لنضالها فيه ما يفيدها من مآثر الماضي. واسترجاع صورة الشخصيات التاريخية في سبيل توظيفها في حركة الصراع القائم عملية سهلة ومعقدة في الوقت نفسه. فهي سهلة، لأن انتزاع صورة رجل عظيم من الماضي وزجّها في خضمّ الصراع القائم لا يتطلبان سوى أوجه شبه معينة بين الوضعية التاريخية التي تحرك فيها ذلك الرجل العظيم والوضعية التاريخية التي تتحرك فيها الجماعة التي تعدّ ذلك الرجل العظيم جزءاً من تراثها، أو جزءاً من تراث غيرها مما تسوّغ لنفسها حق استعماله. وهي معقدة، لأن التداخل الذي يحصل فيها بين التقرير الموضوعي والحكم القيمي، بين الاستقصاء والاستقاط، بين الحقيقة والمعنى، يفسح في المجال لشتى انواع القراءات والتعليقات والتأويلات، وشتى ضروب المجادلات والتخيلات. بالطبع، هناك مستويات متباينة في تناول الايديولوجية للشخصيات التاريخية. إلا ان الغرض واحد. وهو تسخير تلك الشخصيات في خدمة مصلحة الجماعة المناضلة وتطلعاتها. وغالباً ما يسفر اسلوب التبسيط في الايديولوجية عن ربط الشخصية التاريخية بنهج معين او بعمل معين (معركة او موقف أو غير ذلك)، ويتكفّل الخيال بتحويل تلك الشخصية الى رمز أو مثال، بينما يتكفل الفكر العملي الاخلاقي بتحويلها الى قدوة. أما اسلوب التضخيم، وما يرافقه من تحسين وتزيين وتستير، فانه من أكثر الاساليب شيوعاً، نظراً الى ولوع النفس بالعجائب وحاجة الايديولوجية الى النفاذ الى ذهنية الجماهير وتقوية ثقتها بنفسها بأقل جهد ممكن. ويقابل التضخيم ما يسمى في هذه الايام التحجيم، أي ردّ

الحجم الى ما يراد أن يكون طبيعته الحقيقية او الى ما هو اصغر منها. وفي الواقع، لا بد للايديولوجية من هذا الاسلوب، ومن متفرعاته او تنويعاته كالتشويه والتصغير والتجريح، اذ أن عالم الشخصيات التاريخية بالنسبة اليها عالمان: عالم الى جانبها وعالم الى جانب اعدائها. وكل تساهل في هذا الصدد خاضع في نهاية الامر لما يترتب عليه من فائدة. وأحبّ الشخصيات التاريخية الى الفكر الايديولوجي الشخصيات التي يمكن اظهارها بمظهر البطل. اذ ان وجه البطل يحمل من الابعاد والمعاني التي يمكن استخدامها على صعيد نفسي جاهيري أكثر مما يحمله أي وجه آخر. بعبارة اخرى، اذا كانت الايديولوجية تسعى الى كشف العظمة المتجسدة في أعمال بعض الشخصيات التاريخية، المتقاة بعناية، فإن سعيها يبقى أسير الخصوصية الجماعية التي انبثقت كتعبير عنها ولها، ولا يصل الى اعلان الحقيقة الموضوعية او الى الشمول الانساني الآمن خلال ما يتناسب مع طبيعة تلك الخصوصية ومقتضياتها المصلحية.

هذه السمات العامة للنظرة الايديولوجية الى الشخصية التاريخية تتلّون في كل ايديولوجية بألوان خاصة مستمدة من نوعية الثقافة العامة السائدة في المجتمع، ومن الاساس النظري النهائي المعتمد لتفسير الحياة والتاريخ، ومن ظروف النضال اليومي والاستراتيجي. ولثلا يبقى التحليل مجرداً، ومجار القارئ في كيفية تطبيقه على الواقع العيني للفكر الايديولوجي، ندرس فيما يلي كيفية تفسير الفكر الايديولوجي في لبنان اليوم شخصيةً فخر الدين المعني الثاني الكبير، وهي، بإجماع، من الشخصيات البارزة في تاريخ الامبراطورية العثمانية في القرن السابع عشر. ونفضل هذه الدراسة على دراسة كيفية تفسير ايديولوجية معيّنة لمجموعة من الشخصيات التاريخية، لأنها تفسح في المجال لمقارنة بين الايديولوجيات، وبالتالي الى تكشف بعض خصائص التفكير الايديولوجي بأقصر الطرق وأشدّها إثارة وفائدة للقارئ الذي لا يستسيغ التحليلات النظرية العامة.

- ٤ -

حياة فخر الدين الثاني مليئة بالأعمال الفدّة بالنسبة الى عصره، حافلة بالجوانب التي لم تنكشف حقيقتها بعد امام نور الوعي التاريخي العلمي. والكتب والابحاث والمقالات والاعمال الفنية التي تناولتها في كليتها أو في احد جوانبها، منذ الذكرى المئوية الثالثة لقتله في الاستانة، أي منذ ١٩٣٥، تدل بكثرتها المتزايدة وتنوعها على نوعية الصراع القائم في الفكر الايديولوجي في لبنان - كما تشكّل بعد عام ١٩٢٠ - حول انتماء لبنان وجذوره ومراحل تكوينه ومصيره، كما تدل على المكانة التي تحتلها شخصية فخر الدين الثاني في إطار هذا الصراع. وبطبيعة الحال، لن نعرض هنا كل ما قالته جميع الايديولوجيات عن شخصية فخر الدين الثاني، ولن ندخل في مناقشات تفصيلية حول هذا العمل أو

ذاك من أعماله السياسية او غير السياسية. وكذلك لن نتبنّى وجهة تسلسلية زمنية او وجهة تراتبية في عرضنا للتفسيرات المختلفة التي سندكرها. فما نقوم به في هذه الدراسة لا يتطلب اكثر من تحليل نقدي لبعض النصوص التي يمكن من خلالها تكوين فكرة واضحة عن كيفية تفسير الفكر الايديولوجي لشخصية فخر الدين الثاني، باعتبارها نموذجاً للشخصيات التاريخية التي يلتهب حولها الجدل.

ونبدأ عرضنا بما تقوله ايدولوجية التعايش الطائفي عن فخر الدين في كتاب عادل اسماعيل عن تاريخ لبنان (١٦). ففي حساب هذه الايديولوجية، المعطى الاول الذي ينبغي الانطلاق منه هو التعددية الطائفية والتعايش الطائفي. ولذلك يظهر فخر الدين فيها نموذجاً للحاكم الذي فهم فهماً تاماً ان التسامح الديني هو الشرط الاول لتكوين شعب واحد في وطن واحد^(١٧). وانطلاقاً من هذا الفهم، تبع فخر الدين خطة عمل تقضي أولاً بالاستيلاء على المناطق المتاخمة لمنطقته، أي الشوف، وثانياً بجمع الطوائف اللبنانية المتباعدة والمتوقعة وراء حدودها المذهبية وتوحيدها في شعب واحد^(١٨). ولكن مقولة الشعب الواحد في ايدولوجية التعايش الطائفي لا تتضمن الغاء الحواجز بين الطوائف. فالطوائف أشبه بأهم صغيرة، وأقصى ما يمكن تصوره هو التسامح فيما بينها، والتعايش والتضامن والاحترام المتبادل. وعلى هذا الأساس لا حاجة الى التشدد في مسألة وحدة الشعب. «في اختصار، لقد عاش السّنة والدروز والشّيعة والموارنة والروم، في ظل حكم فخر الدين السّمع، كأنهم شعب واحد، بعضهم الى جانب بعضهم الآخر، على اساس روح التضامن والاحترام المتبادل»^(١٩). طبعاً، لا يفوت الناظر الى فخر الدين من خلال ايدولوجية التعايش الطائفي التشديد والاشادة بسياسته الاستقلالية تجاه العثمانيين وسياسته التعاونية تجاه الغرب، وسياسته الاقتصادية العمرانية في الداخل. إلا أن هذا كله يأتي في الدرجة الثانية، بعد سياسة التسامح والتعايش بين الطوائف.

تسود ايدولوجية التعايش الطائفي الدولة اللبنانية، في تمازج مع الايدولوجية الديمقراطية البرلمانية. ولكنها بطبيعتها لا تلغي الايديولوجيات الطائفية التي تنظر الى لبنان وتاريخه من الزاوية الطائفية الخصوصية. وفي طليعة هذه الايديولوجيات، نجد الايديولوجية المارونية، او المارونية السياسية، أو المارونية اللبنانية. وفي الواقع، لم تهتم أي ايدولوجية في لبنان بشخصية فخر الدين وتراثه بقدر ما اهتمت الايديولوجية المارونية، حتى أنه يمكن وضع كتاب عن كلام الايديولوجية المارونية على فخر الدين منذ العشرينات من القرن الحال. وعلى سبيل المثال نلفت الانتباه الى نصين وُضعا في العقد المنصرم ولكن لهما علاقة وثيقة بالحرب المأساوية التي اندلعت عام ١٩٧٥.

النص الاول هو ما كتبه «لبناني عتيق» عام ١٩٧٧، تحت عنوان «خواطر وعبر في ذكرى فخر الدين الكبير». يصرح مؤلف هذا النص بأن غايته ليست التبسيط في حياة فخر الدين أو في سياسته،

بل تذكير اللبنانيين « بشخصية مثلى من الشخصيات الكبرى المؤسسة في تاريخهم الطويل »^(٢٠). والتذكير المقصود ليس لمجرد الاحتفال بذكرى مصرع الامير الكبير، وانما هو مقصود لما تحفل به اعمال فخر الدين من عبر. « ما أحوجنا الى استعادة سياسة فخر الدين الكبير حيال الغرب والشرق معاً »^(٢١). النقطة المحورية، اذن، هي السياسة الخارجية التي تبعتها فخر الدين. وما هو جوهر هذه « السياسة الحكيمة »؟ انه السعي الى ضمان استقلال لبنان وسيادته عن طريق ثلاثة مبادئ هي كسب رعاية الغرب ومساعدته^(٢٢). وإيجاد اكثر من دولة في المنطقة تربط مصيرها بالغرب^(٢٣). والتحالف مع الجار الذي هو العدو^(٢٤). هذه المبادئ هي اهم ما ينبغي استعادته من سياسة فخر الدين الخارجية. أما سياسته الداخلية، فمن الواضح ان أركانها لا تزال صالحة، وهي الطموح الى جعل لبنان في أرفع مستوى ممكن من الثقافة والمدنية، ووضع الرجل الصالح في المركز الصالح، واستثمار الطاقات اللبنانية كلها، أرضاً وبشراً.

في هذا التصور لشخصية فخر الدين، لا تحتل سياسة التسامح الديني والتعايش الطائفي المرتبة الاولى، وانما تحتلها سياسة التحالف غرباً وشرقاً في سبيل الاستقلال والسيادة. ولا حاجة بنا الى إجهاد الفكر لكي ندرك الاسباب الايديولوجية الكامنة وراء هذا التصور. فهي واضحة لكل من يراقب تطور الايديولوجية المارونية اللبنانية في السنوات العشر الماضية. وهي كذلك بادية في تصور الأب بطرس ضو لشخصية فخر الدين واهدافه، وهو التصور الذي عرضه في القسم الثالث من الجزء الرابع من كتابه (تاريخ الموارنة)، الصادر عام ١٩٧٧. والحق ان تصور الأب ضو يختلف بنبرته وبعض جوانبه عن تصور اللبناني العتيق، حيث يحدد اهداف فخر الدين الرئيسية في ثلاثة: « تحقيق وحدة الشعب اللبناني وتحقيق وحدة الارض اللبنانية وتحرير الوطن، أي الارض والشعب، من العثمانيين »^(٢٥). فالهدف الاول يعني التلاحم المصري بين الدروز والموارنة، والهدف الثاني يحتل فيه تصور لبنان الكبير لعام ١٩٢٠ وتصور « الامبراطورية اللبنانية » التي يرى فيها الأب ضو تجديداً لما يسميه « دولة المردة »^(٢٦)، والهدف الثالث يشمل، عبر التحالف مع الغرب، الدولة العثمانية بصورة مباشرة، والدولة العربية بصورة غير مباشرة^(٢٧). وهذا يعني ان ما تقوله الايديولوجية المارونية اللبنانية عن شخصية فخر الدين في كتاب (تاريخ الموارنة) لا يتطابق مع ما رأيناه من قول ايديولوجية التعايش الطائفي في كتاب (تاريخ لبنان)، رغم الاشتراك في العبارة (وحدة الشعب ووحدة الوطن وحرية). الايديولوجيتان تعتبران فخر الدين بطلاً. لكن مضمون الاعتبار مختلف. وكل ايديولوجية تنظر الى بطولة فخر الدين من وجهة سَلَم تصوراتها ومبادئها. وبعض الايديولوجيات أميل الى التقليل من اهميته التاريخية.

ومن أحسن الامثلة على المواقف غير المتحمسة لبطولة فخر الدين موقف جورج انطونيوس، مؤرخ الحركة القومية العربية في نهاية الثلاثينات. يعترف انطونيوس ان اعمال فخر الدين تدل على عبقرية

وتنطوي على بطولة. لكنه يعتبر حركته من جملة الحركات المحلية التي ظهرت قبل منتصف القرن التاسع عشر، «ولست مراحل في طريق زحف القومية العربية»^(٢٨). ويلاحظ انطونيوس الفرق بين حركة فخر الدين وحركة محمد علي او الحركة الوهابية من حيث الأثر في نشأة الحركة القومية العربية، فيعود في موضع آخر من تاريخه ويقلل من أهمية اعمال فخر الدين، ويعدّه من «الشخصيات المثيرة» التي تحركت بدوافع انانية، دون ان تترك أثراً مهماً. «وقد ظهرت بعض الشخصيات المثيرة على مسرح الحوادث خلال هذه القرون الثلاثة، فكانت احياناً شخصيات عسكرية بطولية مثل فخر الدين، وظاهر العمر، وكانت احياناً أخرى مجرد شخصيات فتّاكة مريقة للدماء مثل أحمد الجزار والماليك في القاهرة. ولكنهم كانوا دائماً أشخاصاً فرديين انانيين يقتصر همهم على منفعتهم الشخصية. وقد ظهوروا واختفوا في تعاقب مملّ، وبضجيج يشبه ضجيج الطغاة المسرحيين»^(٢٩). لماذا هذا الفارق الكبير بين تقدير مؤرخ الحركة القومية العربية وتقدير مؤرخ لبنان الحديث او مؤرخ الموارنة لشخصية فخرالدين وتراثه؟ الجواب بسيط. انها الايديولوجية. فالمنطلق من مبدأ القومية العربية لا يمكنه ان ينظر بعين الرضى والاعجاب الى تاريخ فخر الدين الذي لا حضور للفكرة العربية في مشاريعه. ومن هذه الناحية، يبدو حكم انطونيوس اصحّ من حكم عيسى اسكندر المعلوف الذي يحاول إظهار الصفة العربية في شخصية فخر الدين من خلال أصله وشكله^(٣٠). فالمسألة الجوهرية ليست مسألة اصل وشكل، وإنما هي مسألة فكرة وطموح وتراث.

ولقد ظهرت منذ الاربعينات احكام على شخصية فخر الدين اقصى من الحكم الذي اطلقه انطونيوس. وخلاصتها ان فخر الدين لم يكن سوى حاكم اقطاعي، همه الوحيد توسيع امارته، وانه كان متواطئاً مع الدول الأوروبية، وبخاصة الحلف التوسكاني - الاسباني - البابوي - محرّضاً لها على العثمانيين في سبيل استعادة مملكة اورشليم الصليبية واقتسام المشرق العربي^(٣١). ولكن، في الحقيقة، لا يوجد إجماع حول تقييم سياسة فخر الدين الخارجية واهدافه الحقيقية بين الكتّاب الذين يستهلون الايديولوجية القومية العربية او الايديولوجية السنية او الاثنيتين معاً. فالعداء للعثمانيين، والتعاون مع الدول الأوروبية وتوسيع امتيازاتها، والاعتماد على الموارنة بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ الإمارات والدول في الشرق الأدنى، كل هذا يتجدد معناه، اسقاطاً، بحسب المقصود بلفظة الاستعمار وبحسب تعيين المستعمر وبحسب المقصود بالفاظ القومية والوطنية والسياسة التوحيدية. ومن أطرف الاراء في هذا السياق ما كتبه الدكتور زكي النقاش، عام ١٩٧٠، في إطار تعليقات وتوضيحات على تاريخ الموارنة، مشيداً بعبقريّة الامير فخر الدين وطموحه وحسن خطته وسلامه سياسته وصدق وطنية وعظم تسامحه. وما جاء تحت قلم النقاش: «كانت سياسة الامير وطنية، وحدوية، ترفع عن الطائفية وضيقها اذ كانت تُعنى بالصالح العام دون ما نظر الى هذه الطائفة او تلك. ولا عجب فقد كانت خطته خلق دولة يكون

فيها جميع اللبنانيين على مستوى واحد من العدالة»^(٣٢). ففي هذا الرأي نجد فكرة قلما نجد لها في التقييمات العامة لسياسة فخر الدين، وهي فكرة العدالة. ولا غرابة في هذا، فالإيديولوجية الإسلامية في لبنان أشد حساسية تجاه قضية العدالة، وبالتالي المساواة، مما هي تجاه قضية الحرية أو قضية الاستقلال التام. ولكن ماذا تعني العدالة في إطار سياسة «وطنية وحدوية؟» وما هي العدالة التي حاول فخر الدين تطبيقها بين جميع اللبنانيين؟ وما هي بالتحديد الوطنية التي عمل فخر الدين بوحياها؟^(٣٣).

كل إيديولوجية تنظر إلى الشخصيات التاريخية من خلال تصوراتها ونزعاتها، ويقوى اندفاعها بقدر ما تجد هذه التصورات والنزعات سنداً موضوعياً في ما خلفته تلك الشخصيات من تراث. وفي الحالة التي ندرسها، نلاحظ أن اندفاع الإيديولوجية القومية اللبنانية والإيديولوجية القومية السورية لا يقل عن اندفاع إيديولوجية التعايش الطائفي والإيديولوجية المارونية اللبنانية. ففي نظرة يوسف السودا التبسيطية، كانت الخطة التي وضع أسسها فخر الدين الكبير، وتبعها بشير الشهابي الكبير، هي تعزيز الوحدة الوطنية على أساس القومية اللبنانية^(٣٤). وقد ظهر نهج فخر الدين القومي اللبناني، كما يعتقد السودا، في تصميمه على توسيع إمارته وتحقيق الاستقلال التام، وفي توثيقه للعرى بين مختلف الطوائف والمناطق والنزعات الحزبية وبنائه للجيش. «هكذا أصبح الجميع لا يعرفون إلا وطنية واحدة هي الوطنية اللبنانية، ولا يستهدفون في اتحادهم وسياستهم إلا غاية واحدة هي استقلال لبنان»^(٣٥). وفي دعوة عزيز الاحدب إلى الانخراط في مدرسة فخر الدين، يظهر فخر الدين بطل قضية أساسية واحدة هي إعادة بناء لبنان الكبير. ولبنان الكبير كما يتصوره الاحدب هو لبنان الطبيعي أو لبنان المهود الفينيقية، كما يتصوره الشاعر سعيد عقل وأتباعه، وهو يمتد من جبال طورس شمالاً حتى العريش جنوباً، وشرقاً حتى الواحات الكبرى والواحات الصغرى. «في السنة ١٦٢٤، حقق فخر الدين نهائياً لبنان الطبيعي. فاعاده إلى ما كان عليه في سالف أمجاده أيام فينيقيا الذهبية. وبقي لبنان كبيراً، سيداً، مزدهراً، حتى استشهاد الأمير في الأستانة»^(٣٦).

إن الربط بين دولة فخر الدين الثاني الكبير وعهود فينيقيا الذهبية من السمات المميزة للنظرة القومية اللبنانية. ولكن تصور هذه النظرة لحدود لبنان الطبيعي لا يختلف كثيراً عن التصور الشائع في كتب التاريخ والجغرافيا عن سوريا الجغرافية أو سوريا الطبيعية. وقد شعر جواد بولس بأخطار القول بلبنان الكبير الممتد من العريش حتى جبال طورس وبصعوبات تفسير عمل فخر الدين من هذه الزاوية، فلجأ إلى تفسير آخر ينسب إلى فخر الدين مخططاً مزدوجاً. الأول يقوم على توحيد المناطق اللبنانية، والثاني على توحيد إقليم سوريا الطبيعية تحت سلطانه السياسي. وفيما يلي ما كتبه مؤرخ شعوب وحضارات الشرق الأدنى، قال: «خلال حكم طويل دام نصف قرن، لاحق فخر الدين، بلا كلل، تحقيق مخطط مزدوج هو أولاً: أن يجمع تحت سلطانه المطلق مجموعة المناطق اللبنانية وأن يحرر إمارته من كل

ولاية او حماية عثمانية، وثانياً: أن يضم الى دولته مناطق فلسطين وسوريا، وبعبارة أخرى، ان يوحد تحت سلطانه السياسي اقاليم سوريا الجغرافية، أو سوريا الكبرى. وكان أحد هذين الهدفين ممكن التحقيق، بل قد تحقق فعلاً. فدولة فخر الدين الثاني اللبنانية، الخليفة البعيدة لفينيقيّا القديّة والسلف القريب للبنان المعاصر، إنما هي في الواقع تكوين سياسي اساسي قادر على الحياة من الناحية التاريخية. أما الحلم الثاني للأمير الطموح، القاضي ببناء دولة سوريا الكبرى، أو الدولة اللبنانية - السورية - الفلسطينية، فكان مشروعاً وهمياً، على كل حال، كان دون اساس، لا يقدر له البقاء طويلاً. وهو الذي كان السبب الرئيسي لهلاكه» (٢٧).

لا يستطيع القارئ البسيط ان يمنع عن نفسه التساؤلات الآتية حول هذا التفسير المعقّد. ما هو المستند للقول بازدواجية في مخطط فخر الدين؟ ألم يتوصل فخر الدين الى بسط سلطته السياسية على مناطق ليست من ضمن «مجموعة المناطق اللبنانية»؟ ألم تسقط دولة فخر الدين كلها، عدا نواتها الاصلية طبعاً، أي امانة الشوف، بعد موته؟ إن ما يعبر عنه جواد بولس بلغة تقييسية ملتوية تناسب مع تبريره القومي للكيان اللبناني الحالي، هو نفسه ما يعبر عنه عزيز الاحدب، بدون موارد، من خلال ما يسميه لبنان الطبيعي، وما يبدو من وجهة الايديولوجية القومية السورية محاولة لتكوين دولة كبرى «هي أقرب ما تكون الى الهلال الخصيب» على حدّ تعبير المحامي عصام العريضي (٢٨). وفي الواقع. لا يتردد العريضي في اعتبار فخر الدين من الأبطال الوطنيين الذين غيروا مجرى التاريخ، ويدافع عن سياسته الخارجية، مميّزاً بين التعامل والعمالة، داحضاً المزاعم التي تتهم فخر الدين بالتواطؤ مع الاجنبي، منطلقاً من ان الرسالة التي يُعتمد عليها لاتهام فخر الدين بتحريض البابا على السلطنة العثمانية غير موجودة، وذلك باعتراف ناشر الوثائق الايطالية عن فخر الدين، أي الاب بولس قرألي نفسه، ومن انه لا يوجد نص صريح على ما يسمى معاهدة ١٦٠٨، ويخلص الى الاشادة بفخر الدين ككائن وبطل ومصلح (٢٩). وفي هذا كله يتفق المحامي العريضي مع النائب اللبناني السابق، اسد الاشقر، الذي يحرص على ابراز شخصية فخر الدين في إطار العلاقة الحضارية بين الهلال الخصيب والبحر المتوسط، حيث يقول: «حركة فخر الدين المعني الثاني الكبير كانت محاولة بطولية وعبقريّة تستهدف تدمير التسلّط التركي الطغياني البربري في الهلال الخصيب لإعادة هذه البيئة الحضارية الأم الى حضن المتوسط الحضاري» (٣٠). فما يهم الاشقر في الدرجة الاولى هو التناقض بين مشروع فخر الدين الذي اراد به ربط بلاده بدورة الحضارة المتوسطية والحكم العثماني الذي جدد كل نشاط ابداعي حضاري. ولا يفوت الأشقر ان يشير إلى أن فخر الدين، ربما لم يكن عزمه على التصدي للعثمانيين منبثقاً من مخطط شامل مدروس بوعي تام، إلا أنه كان كجميع الأبطال القوميين في التاريخ متحمساً ما يلحق قومه من ظلم وعسف ومذلة (٣١). ولذلك

كان بطلاً شعبياً ملهماً وواحداً من عظماء المحررين من موجات الغزو والبربرية ومن الالخطاط العمراني والخنمول الحضاري^(٢٢).

وهكذا نرى كيف تتباين الايديولوجيات في لبنان اليوم في تفسير شخصية فخر الدين ومقاصده وتراثه، وانه لمن المفيد ان نلتم عرضنا برأين مؤرخين محترفين، لا يخلوان من التأثير الايديولوجي، ولكنها رأيان علميان في منحاهما العام، اي أنها غير موضوعين اصلاً بقصد تبريري، من وجهة مبدأ ايديولوجي محدد. الرأي الاول للدكتور فيليب حتي، وقد كان له تأثير كبير على معظم الذين تناولوا مقاصد فخر الدين الكبير بالتحليل والتقييم، والرأي الثاني للدكتور كمال سليمان الصليبي، وهو من أكثر الآراء نقدية وأكثرها تحفظاً.

قال رئيس قسم الدراسات الشرقية في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الاميركية: «تولى الفتى فخر الدين الحكم مكان أبيه سنة ١٥٩٠. وفي عهده بلغت سلطة المعنيين أوجها. وكان بلا ريب اقدر الشخصيات واحبها الى الناس في تاريخ لبنان العثماني، إن لم يكن في تاريخ سوريا مجملتها فقد تولى الحكم وقلبه يتنقذ بثلاثة مطامح: إقامة لبنان على نطاق واسع، وقطع آخر صلة له بالباب العالي، ثم السير بلبنان في طريق التقدم والازدهار. ولا شك أن هذه الاهداف الثلاثة كانت تمثل ميولاً راهنة عند اتباعه ورعاياه. وقد عمد الى تحقيق هذه الاغراض بوسائل شتى، منها: التزواج، والرشوة، والفسد، والأحلاف والقتال، وجميعها من الوسائل المسلم بها في ذلك العصر»^(٢٣).

من الواضح ان الهدف الاول من هذه الاهداف الثلاثة هو موضوع الجدل الرئيس بين المؤرخين والايديولوجيين. فهل قصد فخر الدين عن سابق تصور وتصميم، تكوين كيان لبناني كبير موحد؟ لقد طرح استاذ التاريخ اللبناني وتاريخ الشرق الأدنى في الجامعة الاميركية في بيروت هذا السؤال بصورة مباشرة، وتوصل بعد الفحص والتدقيق الى النتيجة الآتية:

«فخر الدين، اذن، لم يمد سيطرته فقط على المناطق اللبنانية، بل ايضاً على الجليل وفلسطين وشرقي الاردن، والداخل الشامل حتى تدمر، وجبال النصيرية وما يليها شمالاً حتى انطاكية. والواضح هو أن الامير في توسعه هذا لم يطمح الى تحقيق مخطط معين لجميع المناطق اللبنانية في دولة موحدة، بل كان فقط يستغل ضعف الدولة العثمانية وانشغالها في ذلك الوقت في الحروب مع الفرس للاستيلاء على ما أمكن من المناطق الشامية السائبة حيثما وجدت، ومن الأكيد ان فخر الدين في زمانه لم يستعمل كلمة لبنان مرة واحدة بدلول سياسي، ولم يعتبر نفسه لبنانياً، اذ كانت عبارة «جبل لبنان» في عصره تشمل فقط جبة بشريّ وبلاد جبيل والبترون، دون كسروان والمناطق الدرزية. وكانت بلاد صفد ونابلس وعجلون وحوران، ولا شك، أقرب صلة بفخر الدين من بلاد جبيل والبترون وجبة بشري، اذ كانت

الاولى تجتمع مع المناطق الدرزية وكسروان في تبعتها لولاية دمشق. فيما كانت الثانية خارجة عن هذه الولاية وتابعة لطرابلس^(٤٤).

واذا صحّ أن فخر الدين لم يهدف الى تكوين كيان لبناني سياسي موحد، فما هو الدور الذي لعبه في تاريخ لبنان وتاريخ الدول المحيطة به. لقد كان فخر الدين، من الناحية الرسمية، ملتزماً لجباية الضرائب والحفاظة على الأمن في المناطق التي سيطر عليها. ولكنه، في الواقع، كان ذا مكانة خاصة في المناطق الدرزية وفي كسروان وسائر المناطق المارونية. الا أنه لم يفكر يوماً في دمج المناطق الدرزية والمناطق المارونية، دون غيرها، في دولة لبنانية موحدة^(٤٥). وفي عام ١٦٦٧، أفلح الامير احمد المعني في إعادة توحيد المناطق الدرزية وكسروان، برضى الدولة العثمانية، فأصبحت هذه الوحدة المستعادة نواة الكيان اللبناني الذي نشأ فيما بعد بانضمام المناطق الشمالية الى بلاد الامارة. «وما ان ظهر هذا الكيان اللبناني بشكل واضح في عهد الامير بشير الشهابي الثاني حتى أخذ اللبنانيون يبحثون عن تفسير تاريخي لهذا الكيان. فبرزت اسطورة فخر الدين، الامير الدرزي الذي تربى في بلاد الموارنة وقضى حياته في السعي البطولي الواعي لخلق وحدة لبنانية»^(٤٦).

يقود هذا التفسير لاهداف فخر الدين وتراثه الى مسألة التمييز بين المقاصد الحقيقية لكل شخصية تاريخية بعينها والدور الذي تلعبه اعمالها موضوعياً في مجرى التطور التاريخي، كما يفضي الى طرح مسألة الاساطير في تفسير الشخصيات التاريخية. ومهما يكن من أمر قيمته العلمية، فإنه يسمح لنا بملاحظتين. الاولى: الجدل العلمي الحقيقي حول شخصية فخر الدين الكبير لا يزال دون الجدل الايديولوجي حولها، وأغلب الظن ان هذا الأخير سيكون سبباً من أسباب انطلاقه في العقود الآتية، على اساس التفاعل بين مستويات الفكر التاريخي ومصلحة بعض الايديولوجيات في تبين المرتكزات والابعاد الحقيقية لسياسة فخر الدين، الداخلية والخارجية، تبيناً علمياً متيناً. والملاحظة الثانية: من خصائص مصير الشخصيات التاريخية إمكانية توالد الاساطير حول مقاصدها ومشاريعها واعمالها. والاساطير ليست اشياء تافهة خاصة بالشعوب البدائية. فهي، في المجتمعات التي خرجت من سيادة الفكر الاسطوري، تستمر متجددة من ضمن انواع الفكر العقائدي المتطور. ولذا ينبغي تناوّلها بانتباه خاص في عملية التصدي للكلام الايديولوجي على التاريخ وعلى الشخصيات التاريخية.

- ٥ -

يتكلم الوعي الايديولوجي لغة المصلحة الجماعية المتعينة في الزمان والمكان. وما دام الوجود الانساني الاجتماعي متألفاً من وجودات جماعية متباينة المصالح والاهداف، فإن لغة الوعي الايديولوجي ستظل تعيد انتاج نفسها، متفاعلة مع لغة الوعي النظري الخالص، بقدر ما تفرض هذه اللغة نفسها في

الحقل العام للتفكير الاجتماعي التاريخي. ومن هذا المنطلق، يتبين لنا أن تعزيز قدرة الوعي النظري، وبخاصة على الصعيد العلمي التاريخي المقارن، وسيلة ضرورية لتبديد الاوهام والأضاليل التي تنسجها الايديولوجية، ولتبيين الحقيقة في سيرة الرجال العظام في التاريخ، الخاص او العالمي، واستخلاص معنى وجودهم بالنسبة الى صنع التاريخ.

ان التصور الواقعي الجدلي للعظمة التاريخية يلغي القول بأن الانسان عبد عاجز، والقول بالراعي والقطيع، والقول بالمساواة الشعبوية. ومن هذه الجهة، يمكن اعتباره مدخلاً الى الفلسفة الصحيحة للفعل الانساني في التاريخ.

هوامش

- ١ - الدكتور أنيس صايغ: في مفهوم الزعامة الياسية، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٩٦٥، ص١٢.
- ٢ - الغزالي: احياء علوم الدين، طبعة مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٧. وهي في أربعة أجزاء، الثالث منها يشتمل على الربع الثالث الذي يسميه الغزالي ربع المهلكات.
- ٣ - الغزالي: المرجع نفسه، ص٤٣٠.
- ٤ - الغزالي: المرجع نفسه: ص٤٢٥ - ٤٢٦.
- ٥ - الغزالي: المرجع نفسه: ص٤٢٦.
- ٦ - الغزالي: المرجع نفسه، ص٤٢٩.
- ٧ - الغزالي: المرجع نفسه، ص٣٤٥.
- ٨ - الغزالي: المرجع نفسه، ص٣٤٦.
- ٩ - الغزالي: المرجع نفسه، ص٣٤٥.
- ١٠ - الغزالي: المرجع نفسه، ص٣٥٠.
- ١١ - ياكوب بوركهات (١٨١٨ - ١٨٩٧) مؤرخ سويسري، كان أبوه قسيساً بروتستانتيّاً، لكنه آثر دراسة التاريخ على اللاهوت. درس في بال، وبرلين، وبون، وعمل أستاذاً في جامعة بال. تخصص في تاريخ الفنون والحضارة، وكتب مؤلفات شهيرة عن النهضة الايطالية وعن تاريخ اليونان القديم. من سمات تفكيره التاريخي اهتمامه بادراك كل عصر في فرديته وخصوصيته وتشكيكه في فكرة التقدم. أما الكتاب الذي يتحدث فيه عن العظمة التاريخية، فهو كتاب (تأملات في التاريخ العالمي) الذي نشر بعد موته، عام ١٩٠٥، وكان قد وضعه بين عامي ١٨٦٨ - ١٨٧٠. ونستعمل الترجمة الفرنسية، الصادرة عن دار بايو، باريس، ١٩٧١.
- ١٢ - بوركهات: المرجع نفسه، ص٢٥٦.
- ١٣ - بوركهات: المرجع نفسه، ص٢٥٩.

- ١٤ - بوركهارت: المرجع نفسه، ص ٢٧٥.
- ١٥ - ناصيف نصّار: «مقالة في النظرة الايديولوجية الى التاريخ»، في مجلة الباحث، العدد السابع، ١٩٧٩.
- ١٦ - عادل اسماعيل: تاريخ لبنان (بالفرنسية)، باريس، الجزء الاول ١٩٥٥.
- ١٧ - عادل اسماعيل: المرجع نفسه: ص ٢١ - ٢٢.
- ١٨ - عادل اسماعيل: المرجع نفسه، ص ٥٦ - ٥٧.
- ١٩ - عادل اسماعيل: المرجع نفسه، ص ٦٦.
- ٢٠ - لبناني عتيق: خواطر وعبر في ذكرى فخر الدين الكبير، ١٩٧٧، ص ١١.
- ٢١ - لبناني عتيق: المرجع نفسه، ص ١٢.
- ٢٢ - «أدرك الامير بشاقب نظره وعمق تأمله في الاحداث ان من الثوابت في تاريخ لبنان، منذ الفتح الاسلامي، حاجة هذا القطر الفريد في الخضم المحيط به الى رعاية الغرب ومساعدته في تأييد استقلاله وضمان سيادته في الحرية والكرامة». المرجع نفسه، ص ٢٨ - ٢٩.
- ٢٣ - «وقد أدرك الامير في اتصالاته بالغرب حقيقة أخرى غدت، هي كذلك، من الثوابت في السياسة اللبنانية، وهي أن لبنان مهما عظم قوة ونفوذاً، اذا ظل في هذه الرقعة، الدولة الوحيدة على الاتصال بالغرب، وعلى رعاية مصالح الدول الاوروبية فقد لا يكون وجوده، وحده، كافياً لجذب قوة الغرب لمساعدته زمن الحرب» المرجع نفسه، ص ٣٢.
- ٢٤ - لبناني عتيق: المرجع نفسه: ص ٣٩ وما بعدها، حيث يوجد عرض لتحالف فخر الدين مع الشاه عباس الاول الكبير (١٥٨٧ - ١٦٢٩) الذي حارب العثمانيين وتوصل الى احتلال بغداد في عام ١٦٢٣، وهو العام الذي وقعت فيه معركة عنجر الشهيرة.
- ٢٥ - الأب بطرس ضو: تاريخ الموارنة، الجزء الرابع، ١٩٧٧، ص ٢٠١. أنظر أيضاً ص ٢٠٣ - ٢١٧.
- ٢٦ - الأب بطرس ضو: المرجع نفسه، ص ٢٢٣، ٢٥١، ٢٦٤.
- ٢٧ - الأب بطرس ضو: المرجع نفسه، ص ٢٠٠، ٢٦٥، ٢٧٠.
- ٢٨ - جورج أنطونيوس: يقظة العرب، ترجمة الاسد وعباس، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٦٦، ص ٧١. يعتقد أنطونيوس أن قصة الحركة القومية العربية بدأت بانشاء الجمعية السورية للأدب والعلوم في بيروت، عام ١٨٤٧، وعلى رأسها ناصيف اليازجي وبطرس البستاني.
- ٢٩ - جورج أنطونيوس: المرجع نفسه، ص ٧٩.
- ٣٠ - عيسى اسكندر المعلوف: تاريخ الامير فخر الدين المعني الثاني. صدرت الطبعة الاولى من هذا الكتاب عام ١٩٣٤ في جونبة، وصدرت الطبعة الثانية، عام ١٩٦٦، عن المطبعة الكاثوليكية في بيروت. يصف المعلوف فخر الدين بأنه «بطل لبناني عربي» (ص ١١)، ويشير الى الأصل العربي للمعنيين (ص ٢٠) ويذهب الى أن رسم الامير فخر الدين «يشخص الشكل العربي بملاحمه وطباعه وعاداته» (ص ٢١٨). وعلى العموم، يبدو موقفه من فخر الدين أميل الى التوفيق منه الى النظرة الايديولوجية الحاسمة.
- ٣١ - مجد القارء تشكيكاً واضحاً في وطنية فخر الدين وفي بطولته، على سبيل المثال، في كتاب الشيخ علي الزين: للبحث عن تاريخنا في لبنان، طبعة اولى، ١٩٧٣، وفي مقال للأستاذ محي الدين قدورة، نشرته مجلة «تاريخ

العرب والعالم» في عددها الرابع، ١٩٧٩.

- ٣٢ - الدكتور زكي النقاش: أضواء توضيحية على تاريخ المارونية، دار لبنان، بيروت، ١٩٧٠، ص ٩١.
- ٣٣ - الدكتور زكي النقاش: المرجع نفسه، ص ٨٣. المعروف تاريخياً أن مذهب فخر الدين الديني هو الدرزية. ولكن هناك تقليد يقول أنه نشأ نشأة دينية مارونية، إبان اختفائه عند آل الخازن في كسروان، وهناك رواية تقول انه تنصّر في أواخر حياته. والدلائل التي يعتمد عليها الدكتور زكي النقاش ويستنتج منها أن فخر الدين كان على المذهب السنّي هي من الدرجة الثانية أو الثالثة كالقول بأن المؤرخين المعاصرين كانوا يسمون المعنيين «أمراء الدروز»، وليس «الأمراء الدروز». أما لوتسكي، فإنه يفسر الغموض في مسألة المذهب الديني لفخر الدين بالمكيافيلية. «كان هذا التلميذ الأمين لمكيافيلي درزياً تقنع بقتاع المسيحية في حال الضرورة، وسياسياً ماهراً وبارعاً في حيك الدسائس». (تاريخ الاقطار العربية الحديث، دار التقدم، موسكو، ١٩٧١، ص ٣٥).
- فمتى سيتوصل العلم التاريخي على حسم هذه المسألة ووضع حد للتجاذبات الايديولوجية حولها؟
- ٣٤ - يوسف السودا: تاريخ لبنان الحضاري، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٧٢. «لم يشذ الأمير بشير عن الخطة التي وضع أسسها فخر الدين الكبير فعزز في الداخل الوحدة الوطنية على أساس القومية اللبنانية». ص ٢٠١.
- ٣٥ - يوسف السودا: المرجع نفسه، ص ١٨٩. عن حياة يوسف السودا وأعماله، يمكن مراجعة كتاب جورج هارون: اعلام القومية اللبنانية - يوسف السودا، الكسليك، ١٩٧٩.
- ٣٦ - عزيز الاحدب: فخر الدين مؤسس لبنان الحديث، دار الكتاب اللبناني، طبعة ثانية، ١٩٧٤، ص ٥٣. أنظر أيضاً ص ٤٤ - ٤٥، ٢١٤ - ٢١٥. وللمؤلف نفسه: فخر الدين ان حكى، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٤٩.
- ٣٧ - جواد بولس: تاريخ لبنان، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٢، ص ٣٢٦ - ٣٢٧. عن وجهة النظر القومية التي يتبناها جواد بولس، يمكن الرجوع الى المحاضرة التي القاها في جامعة الروح القدس عام ١٩٧٠ «جذور القومية اللبنانية». أنظر: أبعاد القومية اللبنانية - الكسليك، ١٩٧٠، ص ٩ - ٢٣ (بالفرنسية).
- ٣٨ - عصام العريضي: «فخر الدين المعني الثاني اختلف المؤرخون فيه واتفق الشعب»، في مجلة «تاريخ العرب والعالم» السنة الاولى العدد الخامس، ١٩٧٩، ص ٦٩.
- ٣٩ - عصام العريضي: المرجع نفسه، ص ٦٦ - ٦٨. «من ترى يبقى لنا من أبطال التاريخ سالماً اذا شوهنا فخر الدين؟ هذا التأثير الكبير على الاقطاع على الاستعمار العثماني قبل ثلاثة قرون من سقوطه، هذا البطل القومي الوحدوي الذي ما زال قدوة يحتذى سواء في أوضاعنا الداخلية في لبنان أو في التيارات القومية التي تحتضن لبنان، هذا المصلح الاجتماعي الذي حقق أسساً مبدأ تتوق اليوم الى تحقيقه، ألا وهو التسامح الديني...». المرجع نفسه، ص ٧٠.
- ٤٠ - أسد الأشقر: «موقع فخر الدين المعني الثاني الكبير في تاريخ سورية»، في مجلة «فكر»، العدد ٣١ - ٣٢، تموز - أيلول، ١٩٧٩، ص ٧٨. راجع أيضاً ص ١٨٠، ١٩٣ - ١٩٤.
- ٤١ - أسد الأستر: المرجع نفسه، ص ١١٥.
- ٤٢ - «كان هدف فخر الدين أن يعيد شمه الى الانفتاح على الدنيا المتوسطة، فيعود الى الخلق والإبداع. هو محرر من عطاء المحررين في ذلك الزمان. واذا كان صلاح الدين قد فاقه في انتصاراته الحربية التي بدأت بتدمير اقطاعات الصليبيين البرابرة فإن عجز الدين كان يساويه في الفروسية والبطولة والإنسانية ويفوقه في تحرره العقلي

-
- والوجداني من مركبات المذهبية». المرجع السابق، ص ١٩٢.
- ٤٣ - الدكتور فيليب حتّي: تاريخ سورية، الجزء الثاني، ترجمة كمال اليازجي، طبعة ثانية دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٢، ص ٣٢٧. الرأي نفسه موجود في كتابي المؤلف تاريخ العرب، (الجزء الثالث، دار الكشاف، الطبعة الثانية، ١٩٥٣، ص ٨٥٨)، وتاريخ لبنان، طبعة ثانية، دار الثقافة، ١٩٧٢، ص ٤٥٣ - ٤٥٤.
- ٤٤ - كمال سليمان الصليبي: «فخر الدين والفكرة اللبنانية»، في كتاب أبعاد القومية اللبنانية، الكسليك، ١٩٧٠، ص ١٠٨.
- ٤٥ - كمال الصليبي: المرجع نفسه، ص ١٠٩. ولكن، لماذا كان فخر الدين ذا مكانة خاصة في كسروان والمناطق المارونية الأخرى؟ إن تفسير الصليبي لا يعطي جواباً كافياً عن هذا السؤال.
- ٤٦ - كمال الصليبي: المرجع نفسه، ص ١١٠.